28e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 49 — 6 DÉCEMBRE 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de **15** *francs à l'*ÉDITION COMPLÈTE ; *de* **10** *francs à l'*ÉDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*. Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° La canonisation consiste-t-elle à déclarer que le saint canonisé est seulement proposé comme modèle aux chrétiens, bien qu'il puisse ne pas être au ciel au moment de la canonisation ?

2° Le Souverain Pontife parle-t-il *ex cathedra* en prononçant la canonisation d'un saint ?

3° Devient on hérétique en niant qu'un saint canonisé soit au ciel ?

R. — Notons tout d'abord qu'il s'agit ici non pas de la *béatification*, ou *premier* jugement, mais de la *canonisation* proprement dite, ou jugement *définitif*.

I. LE MOT « CANONISATION. » — Il dérive du grec κανων, parce que lorsqu'un saint personnage avait reçu les honneurs dus à ses vertus, l'Eglise l'inscrivait dans le *canon*, c'est-à-dire dans le catalogue des personnages qu'elle vénérait et proposait comme exemple aux fidèles.

De tous ces canons, le plus célèbre était celui de l'Eglise romaine, et c'est pourquoi les canonisations faites par les Papes étaient les plus recherchées [1].

Toutefois le mot *canonizatio* est beaucoup moins ancien que la chose qu'il signifie, et ne paraît pas avoir été employé avant le XIIe siècle. De fait, on ne le trouve pas dans la plus antique bulle de canonisation qui soit parvenue jusqu'à nous, celle de Jean XV, *Cum conventus esset*, du 3 février 993, relative à saint Udalric ou Ulric, évêque d'Augsbourg, mort le 4 juillet 973 [2].

Le premier qui semble s'en être servi est Udalric, ou Oudry, évêque de Constance, dans sa lettre au pape Calixte II (1119-1124) au sujet de la canonisation de l'évêque Conrad [3].

Mathieu de Westminster écrit, il est vrai, que le pape Adrien Ier *canonisa* saint Alban, premier martyr d'Angleterre, à la demande du roi Offa. Mais comme l'auteur écrivait en 1307, il ne s'ensuit pas que le mot *canonisation* fût employé au moment du fait qu'il raconte [1].

II. DÉFINITION. — La *canonisation* est l'acte solennel par lequel le Souverain Pontife, jugeant en dernier ressort et portant une sentence *définitive*, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu, précédemment béatifié, déclare qu'il a mené une vie sainte et qu'il est *actuellement* au ciel, et qu'on doit l'honorer et l'imiter.

Telle est la définition que l'on trouve dans la plupart des auteurs : Bellarmin *(De sanctorum beatitud.*, l. I, c. VII, t. II, col. 699), Benoît XIV *(De Servorum Dei canon.*, l. I, cap. XXXIX, n. 5, t. II, p. 170), Grandclaude *(Jus canonicum*, lib. III, tit. XLV, t. II, p. 567), Perriot *(De Ecclesia*, p. 427), Wilmers *(De Ecclesia*, 1897, p. 469), De Groot *(Summa apologetica*, 1890, t. I, p. 290), Vacant (art. *Canonisation*, col. 1634), etc.

III. DIVISION. — Le droit actuel distingue les canonisations *formelles* et les canonisations *équipollentes*.

1° *Canonisation formelle.* — C'est celle qui termine un *procès* régulièrement ouvert et poursuivi dans toute la rigueur de la procédure pour constater *juridiquement* l'héroïcité des vertus pratiquées par un serviteur de Dieu et la vérité des miracles par lesquels le ciel l'a manifestée. Cette sentence définitive, notifiée officiellement à toute l'Eglise, est prononcée par le Pape dans la plénitude de sa puissance apostolique et au milieu de solennelles cérémonies [2].

2° *Canonisation équipollente.* — D'après Benoît XIV, il existe une autre sorte de canonisation que l'on appelle *équipollente* et qui est encore en vigueur. Elle requiert la constatation des points et des actes suivants :

[1] Battandier, *Annuaire pontifical*, 1903, p. 379.
[2] *Ibid.*, p. 410.
[3] Labbe, *Concil.*, t. IX, p. 741. — Hardouin, *Concil.*, t. VI, p. 727. — Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Paris, 1850, t. II, p. 107, art. *Canonizare*. — Mabillon, *Acta sanctorum ord. S. Benedicti, præf. ad sæc. V*, § 6, n. 88, t. V, p. LVIII. — Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, V° *Canonizatione*, § 1, t. VII, p. 283. — Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Canonisation*, col. 1635.

[1] Battandier, *loc. cit.*, p. 379.
[2] Vacant, art. *Canonisation*, col. 1636.

a) Le saint personnage doit être déjà, soit par une sentence de béatification, soit de toute autre manière, en possession d'un culte public ;

b) Ce culte s'appuie sur ses vertus héroïques, ou son martyr et ses miracles, qui ne nous constent point, il est vrai, par un jugement authentique de l'Eglise, mais nous sont attestés par les historiens;

c) Les prodiges que Dieu opère à son tombeau doivent former comme une chaîne non interrompue jusqu'au moment où intervient l'acte pontifical ;

d) Le Souverain Pontife, constatant les faits ci-dessus énumérés, sans prononcer une sentence formelle, sans instruire un procès régulier, sans cérémonies spéciales, étend le culte du serviteur de Dieu à toute l'Eglise.

C'est dans cette extension à toute l'Eglise du culte d'un saint que réside la canonisation *équipollente*, et on l'appelle ainsi parce que cet acte pontifical a le même effet que l'acte de la canonisation formelle [1].

Nombreux sont les saints dont on fait l'office au Bréviaire romain et qui n'y sont que grâce à une canonisation équipollente, datant souvent de longues années après leur mort. Citons-en quelques-uns empruntés à la liste de Mgr Battandier, en suivant l'ordre des mois : Pierre Nolasque, Romuald, Jean de Matha, Cyrille d'Alexandrie, Pierre Damien, Casimir roi de Pologne, Jean Damascène, Anselme, Grégoire VII, Augustin de Cantorbéry, Norbert, Guillaume de Verceil, Cyrille et Méthode, Raymond Nonnat, Etienne roi de Hongrie, Wenceslas, Bruno, etc. ; les saintes Scolastique, Françoise Romaine, Marguerite reine d'Ecosse, Gertrude, etc. [2].

Quelle que soit la manière dont la canonisation ait été faite, ou par décret formel ou d'une manière équipollente, elle arrive au même résultat : constater la possession de la gloire éternelle dans celui qui est l'objet de la canonisation, et imposer à l'Eglise universelle l'obligation de lui rendre le culte dû aux saints.

Ad 1. La canonisation consiste-t-elle simplement à déclarer que le saint canonisé est seulement proposé comme modèle aux chrétiens, quoiqu'il puisse ne pas être au ciel au moment de la canonisation? — L'acte de la canonisation affirme deux choses : tout d'abord *le salut de celui qui en est l'objet*, et ensuite *sa présence au ciel au moment de la canonisation.*

1° *Salut du canonisé.* — Le Pape l'affirme *implicitement* quand il ordonne aux peuples d'honorer le nouveau canonisé. Présenter à la vénération des peuples un homme damné, ce serait *dresser des autels au diable :* « Nec differt *diabolum* colas, dit Melchior Cano, an hominem condemnatum [3]. »

Cette proposition d'ailleurs ressortira davantage des preuves que nous allons apporter pour appuyer la seconde pensée.

2° *La présence au ciel du canonisé.* — Un individu mort après avoir pratiqué de grandes vertus peut rester plus ou moins longtemps en purgatoire. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le chapitre consacré par le P. Faber à l'étude du purgatoire dans son ouvrage *Tout pour Jésus* [1]. Après avoir rappelé les deux opinions théologiques sur la manière d'envisager le purgatoire, il ajoute : « Toutes deux s'accordent sur la *longue durée* des souffrances. » Il cite à l'appui des révélations privées qui parlent de *quarante ans et plus pour des évêques.*

Y a-t-il eu des saints actuellement canonisés qui ont passé par le purgatoire? Nous n'avons aucune donnée certaine pour l'établir. Il n'en est pas de même pour la présence dans le ciel des saints canonisés : elle peut se prouver par le contenu des bulles de canonisation.

L'Eglise *une* de Jésus-Christ est partagée en *trois sections* suivant le lieu où se trouvent ses membres, et la théologie a des dénominations différentes pour les désigner selon qu'ils sont sur la *terre*, en *purgatoire*, ou au *ciel.*

Nous formons ici-bas l'Eglise *militante*, dont les membres sont appelés dans les documents pontificaux *Christifideles*, ou simplement *fideles*, comme la bulle *Antequam Christi* de Léon XIII, du IX des kalendes de juin 1900, relative à la canonisation de saint Jean-Baptiste de la Salle [2].

Pour les âmes qui forment l'Eglise *souffrante*, l'Eglise les appelle simplement *defuncti*, *animæ in purgatorio detentæ*, ou encore *animæ pœnas luentes*, ou de tout autre mot indiquant la *souffrance*. Bien que l'Eglise ne nous *défende* pas d'invoquer les âmes du purgatoire, néanmoins dans son langage *officiel* elle nous excite à *prier pour elles* et favorise cette dévotion en permettant de leur appliquer un certain nombre d'indulgences; il n'y a qu'à lire quelques concessions d'indulgences pour s'en convaincre. Enfin l'on ne trouve nulle part une invitation soit à *honorer*, soit à *imiter* les âmes du purgatoire.

Les saints qui sont au ciel s'appellent l'Eglise *triomphante*, et l'Eglise les dénomme *sancti et sanctæ*, *electi*, etc.

Au lieu de les considérer comme *dignes de pitié*, l'Eglise se réjouit de la gloire dont ils jouissent : « *Gaudeamus* omnes in Domino diem festum celebrantes sub honore *sanctorum omnium* [3]. » Au lieu de nous inviter à prier pour eux, l'Eglise se recommande à la prière des saints : « Omnes sancti et sanctæ Dei, *intercedite* pro nobis [4]. »

Il y a donc là une *terminologie* immuable et qui ne peut permettre aucun doute, pour savoir de

[1] Benoît XIV, *De Beatificatione*, lib. I, c. XLI, n. 4, t. II, p. 181. — Cf. Battandier, *Annuaire*, 1903, p. 421. — Vacant, art. *Canonisation*, col. 1635.
[2] Battandier, *Annuaire*, 1903, p. 420-425. — Vacant, art. *Canonisation*, col. 1636-1638.
[3] *De Locis theologicis*, l. V, c. v, q. v, art. 3, conc. 3.

[1] Edit. in-12, p. 372.
[2] *Analecta ecclesiastica*, 1900, p. 442.
[3] Missel romain, *Introït* de la Toussaint.
[4] Rituel romain, *Litanies des saints*.

quelle section de l'Eglise on veut parler, suivant les expressions que l'on emploie.

Or, dans les bulles de canonisation, on ne rencontre que des termes se rapportant à l'Eglise *triomphante*.

a) Tout d'abord, on y donne aux personnages canonisés des qualificatifs qui ne conviennent qu'aux habitants du ciel. — « Prædictum Joannem Baptistam de la Salle... *sanctum* confessorem *esse* diximus [1]. » — « Beatam Ritam a Cascia monialem professam Ordinis Eremitarum S. Augustini, *sanctam* esse et in *catalogo sanctorum* adscribi decrevimus [2]. » — Voilà des emprunts faits aux bulles actuelles de canonisation. Les anciennes étaient rédigées de la même manière : « Inter *sanctos* et *electos* ab Ecclesia universali honorari præcepimus [3]. »

b) L'Eglise dans la bulle de canonisation invite les fidèles à se réjouir et le Pape en donne l'exemple : « Denique, dit Léon XIII au sujet de la canonisation de saint Jean Baptiste de la Salle, de tanto beneficio *gratias Deo optimo ex corde egimus* sacroque solemni adfuimus... [4] » — Il est encore plus explicite dans la bulle relative à sainte Rite : « Solemnes ab Ecclesia sanctis decreti honores fidelium animos tum *summa lætitia implere debent* [5]. »

c) Au lieu de suffrages pour les canonisés, l'Eglise nous demande une prière afin de nous concilier leur bienveillance : « Quem apud Deum *intercessorem* adhibeatis, » est-il dit de saint Jean-Baptiste de la Salle; et de sainte Rite : « Fideles, eam apud Deum *deprecatricem* adhibete... »

Il est donc absolument certain que les bulles de canonisation regardent comme étant au ciel les saints canonisés au moment où le décret prononce leur sainteté. — Il nous reste à étudier si le Pape peut se tromper dans cette déclaration.

Ad II. Le Souverain Pontife parle-t-il *ex cathedra* en prononçant la canonisation d'un saint ? — Disons tout d'abord que parler *ex cathedra* ou être infaillible dans la question de la canonisation est la *même* idée, exposée sous des termes *différents*.

Nous répondons d'une manière affirmative, et nous empruntons nos preuves aux Papes eux-mêmes et à l'enseignement théologique.

1° *Pensée des Papes relativement à la nature du décret de canonisation. — a)* Dans les bulles de canonisation, les Papes emploient les formules qui indiquent dans les bulles *dogmatiques* l'idée d'un enseignement *ex cathedra*, comme *chefs* de l'Eglise :

Nos cœlesti lumine ferventer invocato, dit Léon XIII dans la bulle canonisant S. Jean-Baptiste de la Salle, ad honorem Sanctæ et individuæ Trinitatis, ad catholicæ fidei incrementum et decus, auctoritate D. N. J. C., sanctorum Apostolorum Petri et Pauli ac nostra, matura deliberatione et voto venerabilium Fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium, necnon Patriarcharum, Primatum, Archiepiscoporum et Episcoporum consilio, prædictum Joannem Baptistam de la Salle... sanctum Confessorem esse diximus [1].

Pour mieux faire saisir la ressemblance, nous citons les termes de la constitution *Vehementer*, du 11 février 1906, par laquelle Pie X condamne la loi de Séparation : « Itaque apostolici nostri officii memores, quo sacrosancta Ecclesiæ jura a quavis impugnatione defendere ac servare debemus, nos pro Suprema quam obtinemus divinitus Auctoritate... [2]. »

La *ressemblance* arrive presque à l'*identité* des termes dans la définition de l'Immaculée Conception :

Implorato universæ cælestis curiæ præsidio, et advocato cum gemitibus Paraclito Spiritu, eoque sic adspirante : ad honorem sanctæ et individuæ Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparæ, ad exaltationem fidei catholicæ et christianæ religionis augmentum, auctoritate D. N. J. C., beatorum Apostolorum Petri et Pauli et nostra declaramus et pronuntiamus... [3]

Personne ne niant aux constitutions que nous venons de rappeler leur caractère d'enseignement *ex cathedra*, on doit reconnaître aussi ce caractère aux bulles de canonisation, rédigées toutes dans le même sens.

b) Les Souverains Pontifes ont souvent affirmé eux-mêmes leur infaillibilité dans les canonisations. Rien de plus clair que ces paroles de Sixte IV dans la bulle de saint Bonaventure : « Confidentes quod in hac canonizatione *non permittat Deus nos errare...* [4]. »

c) En fait, on ne cite aucun exemple d'une canonisation faite à tort. Quoiqu'on ait découvert quelques erreurs dans les sentences émanées autrefois des évêques particuliers, il a été impossible d'en signaler jamais aucune parmi les nombreuses canonisations prononcées par les Pontifes romains [5].

Comment expliquer cette merveille sans une assistance spéciale du Saint-Esprit qui leur communique le privilège de l'infaillibilité, bien que, dans les informations juridiques, les Papes aient dû nécessairement recevoir les dépositions de témoins humains, lesquels peuvent, comme tout homme, se tromper et tromper ? La remarque est de Melchior Cano : « *Peculiarissimæ providentiæ*, dit-il, abunde magnum argumentum est quod nunquam (in canonizationibus) infirmata est fides ab humanis testibus in hujusmodi judiciis suscepta, quod in casibus civilibus sæpe accidit [6]. »

[1] *Analecta*, 1900, p. 442.
[2] Const. *Umbria gloriosa*, du IX des kalendes de juin 1900 (*Analecta*, 1900, p. 448).
[3] Vacant, art. *Canonisation*, col. 1635.
[4] *Analecta*, 1900, p. 442.
[5] *Ibid.*, p. 448.

[1] *Ibid.*, p. 442.
[2] *Analecta*, 1906, p. 56.
[3] Bréviaire romain, 15 décembre, VIe leçon.
[4] *Acta sanctorum*, juillet, t. III, p. 796. — Cf. Vacant, art. *Canonisation*, col. 1640.
[5] Benoit XIV, *De servorum Dei beatificatione*, lib. I, cap. XLIII, n. 14. — *Ami*, 1901, p. 105.
[6] *De locis theologicis*, lib. V, c. V, q. 5, a. 3, conc. 3.

Saint Thomas parle encore plus clairement : « Divina Providentia præservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium fallatur [1]. »

Benoît XIV, qui fut pendant de longues années promoteur de la foi à la S. Congrégation des Rites pour les causes de canonisation, nous donne, comme les ayant vues de ses yeux, les preuves d'une intervention visible de la Providence dans une foule de causes : tantôt c'étaient des difficultés survenues au dernier instant et apportant un obstacle infranchissable ; tantôt c'était la découverte inespérée de nouveaux documents projetant une lumière éclatante dans les affaires les plus obscures, et tranchant définitivement des questions qui paraissaient absolument insolubles [2].

2° *L'enseignement théologique relatif à la canonisation.* — *a) Auteurs qui se prononcent pour* l'infaillibilité *dans les canonisations.* — Presque tous les théologiens, même avant le concile du Vatican, ont enseigné l'infaillibilité du Pape dans les canonisations [3].

b) Raisons théologiques invoquées pour prouver l'infaillibilité du Pape dans les décrets de canonisation. — Il n'est pas possible que le Pape induise en erreur l'Eglise universelle en ce qui touche la *foi* ou la *morale*. Or, c'est ce qui arriverait s'il pouvait se tromper dans les sentences de canonisation.

De fait, la *canonisation* se rapporte à la *foi* et aux *mœurs*, et à ce double titre elle est l'objet de l'infaillibilité.

Elle se rapporte à la *foi* en ce qu'elle touche à deux articles du Symbole : *Credo sanctorum communionem..., vitam æternam.*

Elle se rapporte aux *mœurs*, parce qu'elle touche au *culte public*, et qu'elle nous propose les saints comme des modèles que nous devons imiter [4].

[1] S. Thomas, *Quodlibet.*, IX, q. VIII, art. 16. — Vacant, art. *Canonisation*, col. 1640.

[2] Benoît XIV, *De Serv. Dei beat.*, lib. I, c. XLIV, n. 4, t. II, p. 229, p. 2.

[3] Saint Thomas, *Quodlibet.*, IX, q. VIII, a. 16. — Saint Antonin, *Summa theologica*, part. III, tit. XII, c. VIII, n. 4 ; Venise, 1582, t. III, p. 175. — Bannez, *In Summam theol.*, 2 2, q. I, a. 10, dub. 7, concl. 2. — Bellarmin, *De sanctorum beatitudine et canonizatione*, lib. I, c. IX ; *Controv.*, Paris, 1613, t. II, col. 702. — Melchior Cano, *De locis theologicis*, lib. V, c. V, q. V, a. 3, concl. 3 ; Venise, 1759, p. 138. — Suarez, Tract. I *De fide*, disp. V, sect. VIII, n. 8 ; *Defensio fidei catholicæ adversus anglic. sect. errores*, l. II, c. VIII ; *Opera omnia*, Paris, 1858, t. XII, p. 163, n. 8 ; t. XXIV, p. 156. — Vasquez, *Commentarium in 1-2 D. Thomæ*, disp. CLXV, c. IX, n. 10 ; Lyon, 1633, t. III, p. 103. — Barbosa, *Jus ecclesiasticum universum*, Lyon, 1650, l. I, c. II, n. 42, t. I, p. 32. — Fagnan, *Commentarium in quinque Decret. libros*, Rome, 1601, l. II, t. XX, c. LII, n. 11-39. — Lupus, *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones*, t. IV, p. 268. — Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. III, tit. XLV, § 1, n. 8 ; Paris 1868, n. 8, p. 185. — Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. III, t. XLV, § 1 ; Naples 1738, t. III, p. 183. — Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus lib. Decret.*, Lyon 1673, l. III, tit. XLV, c. I, n. 6. — Covarruvias, *Variæ resolution.*, l. I, c. X, n. 13.

[4] Perriot, *De Ecclesia*, p. 427. — De Groot, *Summa apologetica*, 1890, t. I, p. 290. — Wilmers, *De Ecclesia*, 1897, p. 469. — *Ami*, 1901, p. 105. — Vacant, art. *Canonisation*, col. 1639.

C'est pour cela que l'on insère dans les décrets de canonisation des expressions comme celles-ci : « *Ad catholicæ fidei incrementum et decus* [1], » que l'on retrouve dans la bulle relative à saint Jean-Baptiste de la Salle [2]. Après avoir rappelé les vertus de sainte Rite, la bulle continue : « Hæc vobis S. Rita inculcat, fideles, ut harum exercitatione virtutum quæ unanimes sunt, Christiani nominis, quo gloriamini, et sanctitatem et dignitatem tueri possitis. » Pour saint Jean-Baptiste de la Salle, il nous est aussi donné comme modèle à imiter : « Benedictio... sit Christo Deo, qui servum fidelem Joannem Baptistam de la Salle *nobis* providens *proposuit*, ut *scire melius possimus* supereminentem scientiæ charitatem Christi, ut impleamur in omnem plenitudinem Dei. »

Ad III. Devient-on *hérétique* en niant qu'un saint canonisé soit au ciel ? — Il est absolument certain, par tout ce que nous venons d'exposer, que la canonisation des saints est l'exercice du magistère infaillible de l'Eglise [3] ; néanmoins, même après le Concile du Vatican, il n'y a pas de *définition expresse* de l'Eglise à cet égard. Nous devons certainement croire qu'une personne canonisée jouit de la béatitude éternelle ; toutefois nous basons notre croyance à cette vérité, non sur le témoignage de Dieu, qui n'en a rien dit ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition ; mais sur le témoignage de l'Eglise et de son chef visible à qui Dieu a promis l'infaillibilité [4].

Quelle *note* mérite, au point de vue *théologique*, la proposition susdite, si opposée à l'enseignement catholique ? — Les théologiens n'ayant pas tous la même terminologie, nous procéderons par propositions.

I. On ne peut nier l'infaillibilité du Pape dans les canonisations, et la présence au ciel du saint qui en est l'objet, sans tomber dans la *témérité*, se rendre coupable d'*impiété scandaleuse*, et encourir le *soupçon d'hérésie*. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point [5].

II. Il en est qui regardent ces conclusions comme de foi et décernent le titre d'hérétiques à ceux qui les nient ; c'est l'opinion de Valentia [6], de Castropalao et Jean de Naples, cités par Fagnan [7].

III. Pour d'autres, ces propositions ne sont pas *directement* ou *explicitement* de foi, *non immediate de fide* : il est donc *implicitement* de foi divine seulement, que le Pape est infaillible dans la canonisation des saints [8].

Nous avons exposé en 1889, p. 66, notre pensée

[1] Const. *Umbria gloriosa*, pour sainte Rite ; *Analecta*, 1900, p. 448.

[2] *Analecta*, 1900, p. 442.

[3] *Ami*, 1889, p. 66.

[4] Vacant, art. *Canonisation*, col. 1642.

[5] Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. III, tit. XLV, n. 8. — Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. XVII, *De fide theologica*, disp. IV, dub. II, § 3, n. 46 ; Paris, 1870, t. XI, p. 276. — Suarez, Tract. I *De Fide*, disp. V, sect. VIII, n. 8 ; Paris, 1856, t. XII, p. 163.

[6] Valentia, *Comment.*, 2-2, disp. 1, qu. 1, p. 7, a. 6, § 40.

[7] Fagnan, in cap. *Venerabilis*, *de Test.*, n. 10.

[8] Salmanticenses, *loc. cit.* — Vacant, col. 1642.

à ce sujet ; nous la résumons ici pour nos jeunes abonnés.

Nous devons croire de *foi divine catholique* les vérités que Dieu a révélées et que l'Eglise propose à notre foi. Pour qu'une vérité doive être crue de foi divine catholique, la première condition est qu'elle soit révélée. Quand elle est révélée en elle-même *explicitement*, il n'y a aucune difficulté : elle doit être crue de foi divine.

Mais quand elle n'est pas révélée en elle-même, qu'elle n'est révélée qu'*implicitement*, qu'elle se trouve simplement contenue dans une autre qui est révélée, est-elle encore l'objet de la foi divine ? C'est ici que les théologiens multiplient les distinctions sans arriver à se mettre complètement d'accord, bien qu'ils s'entendent complètement sur les applications les plus importantes des principes qu'ils posent.

Une vérité peut être contenue dans une autre vérité révélée ou *formellement* ou *virtuellement*. Elle l'est *formellement* si les vérités sont tellement liées l'une à l'autre qu'on ne puisse nier ou affirmer l'une sans nier ou affirmer l'autre par le fait. Ainsi dans cette proposition révélée : *Le Verbe s'est fait homme,* se trouve comprise formellement cette autre : *Le Verbe a pris un corps humain, une âme humaine avec les facultés humaines.* On ne peut affirmer la première sans affirmer la seconde ; on ne peut nier la seconde qu'on ne nie la première.

Elle est *virtuellement* contenue dans une vérité révélée quand elle est liée à la vérité révélée de telle façon que, pour montrer le lien, il faut employer une troisième proposition qui fait l'office d'une mineure entre la vérité révélée en elle-même explicitement, qui est la majeure, et la vérité révélée implicitement, qui est la conclusion du syllogisme. Ainsi en est-il de la sainteté et de la félicité actuelle du saint canonisé. Il est révélé en soi et explicitement que la vie éternelle appartient à quiconque l'a méritée par la pratique de la vertu jusqu'à la fin. Que tel saint, par exemple saint Benoît-Joseph Labre, soit en possession de la vie éternelle, c'est une conclusion liée à la vérité précédente au moyen de cette mineure : *Or, saint Benoît-Joseph Labre a mérité la vie éternelle en pratiquant la vertu jusqu'à la fin.*

Tous les théologiens accordent que l'on doit croire de foi *divine* les vérités formellement contenues dans les vérités explicitement révélées, et les croire de *foi divine catholique* quand l'Eglise les propose à notre croyance.

Mais ils sont partagés sur les deux questions suivantes : Quelles sont les vérités formellement révélées ? — Doit-on croire de foi divine les vérités virtuellement révélées ?

Ceux qui excluent de la foi divine les vérités virtuellement révélées se montrent généralement plus larges que les autres pour les vérités formellement révélées, de telle sorte qu'ils mettent au nombre de ces dernières des vérités que les autres disent virtuellement révélées. Dans l'application, le désaccord est moindre qu'il ne semble être au point de départ.

Il est difficile, nous semble-t-il, de ne pas admettre les vérités virtuellement révélées au nombre de celles que l'on doit croire de foi divine. De fait, elles sont contenues dans les vérités révélées, elles ont la même qualité d'être révélées : elles doivent en conséquence être crues de la même manière. La mineure, qui fait voir leur liaison avec la vérité où elles sont contenues, n'amoindrit pas leur caractère divin : elle ne sert qu'à nous le faire clairement apercevoir.

A supposer qu'on rejette cette opinion pour admettre le sentiment des théologiens qui ne regardent comme objet de la foi divine que les vérités formellement révélées, il faudra admettre aussi avec eux qu'une vérité déduite d'une autre qui est révélée en elle-même est cependant formellement révélée quand le principe révélé n'a d'importance que par les conclusions qu'il entraîne. Or, le principe que tout homme qui pratique jusqu'à la fin les vertus chrétiennes est sauvé, n'a d'importance que par les applications ou conséquences individuelles.

De ce qui précède, nous devons conclure qu'il est *fort probable et presque certain* que la sainteté et la félicité actuelle du saint qui est l'objet du décret de canonisation, doivent être crues de foi divine catholique. Conséquemment celui qui les nierait serait *fort probablement hérétique.*

A supposer qu'il n'en soit pas ainsi, le caractère de révélation que revêt la proposition virtuellement révélée et la proposition solennelle que fait l'Eglise de la félicité actuelle du saint canonisé, font que la foi y est intéressée de plusieurs manières : 1° sur le fond même du décret qui explique et applique à un cas particulier les données du principe révélé ; 2° sur l'acte par lequel l'Eglise use de son magistère infaillible pour porter ce décret. Si donc, ce que nous n'admettons pas, on ne péchait pas par hérésie en niant la félicité d'un saint canonisé, on commettrait néanmoins un péché contre la foi et dont la malice approcherait plus ou moins de l'hérésie [1].

Q. — Dans le n° de l'*Ami* du 28 juin, p. 561, vous avez défini avec beaucoup de netteté la *Philosophie de l'Action,* dont on parle tant aujourd'hui. Vos abonnés vous savent gré de ces clartés que vous projetez sur les questions les plus ardues.

Vous plairait-il de faire maintenant la lumière sur la démonstration de l'existence de Dieu, telle qu'elle se

[1] Cf. Wernz, *Jus Decretalium,* t. II, n. 593, p. 672, Rome, 1899. — Luc Castelli, *De certitudine gloriæ sanctorum canonizatorum,* Rome, 1628. — Ferraris, art. *Veneratio sanctorum.* — De Angelis, *Prælectiones juris canonici,* lib. III, tit. XLV, n. 2. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* Paris, 1887, p. 119 et 249. — Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* V° *Canonizatione,* t. VII, p. 280-320. — Lauri, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonisationis,* Rome, 1879. — Fornari, *Codex pro postulatoribus causarum beatificationis et canonizationis,* Rome, 1899.

trouve présentée par M. Blondel dans son livre *L'Action?* Quelle est la portée de cette preuve ? « Par quel ressort l'esprit juge-t-il que la transcendance et le déterminisme de l'action et de la pensée impliquent la vérité objective de cette transcendance et de ce déterminisme ? » *(Revue Augustinienne*, 15 août 1905, p. 185).

R. — On nous demande de faire la lumière sur la démonstration de l'existence de Dieu par la philosophie de l'action. Croit-on que ce soit chose aisée ?

Pour juger cette démonstration, il faudrait d'abord être bien assuré qu'on la comprend. Mais les penseurs modernes qui sont en train de restaurer de fond en comble la philosophie, ont des manières de concevoir les choses et de les exprimer qui nous sont tout à fait étrangères, à nous élevés dans la routine des méthodes scolastiques. Ils suivent de nouveaux procédés de raisonnement. Ce que nous tenions pour des principes premiers et indiscutables n'a plus de valeur à leurs yeux. Leurs termes techniques ne sont plus les nôtres. Nous n'avons rien de commun ni dans la mentalité ni dans le langage.

Comment dès lors nous comprendre ? Quand nous lisons leurs élucubrations, nous ne savons jamais si nous saisissons exactement leur pensée ; et quand ils lisent nos réfutations, ils peuvent toujours dire (et ils n'y manquent pas) que nous ne les avons pas entendus dans leur vrai sens. Nous sommes à leur égard à peu près dans la situation où étaient les premiers lecteurs des hiéroglyphes d'Egypte, avant que Champollion eut déterminé le sens de ces caractères. Encore ces caractères avaient-ils un sens.

Mais les Champollions de l'avenir arriveront-ils un jour à trouver le sens, par exemple, de cette définition de la *Méthode d'immanence*, qui consiste « à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité, de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues, se retrouvent encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent [1] » ?

Cela dit pour nous excuser à la fois à l'égard de nos lecteurs, si nous ne parvenons pas à leur donner de la philosophie de l'action une idée aussi claire qu'ils le désireraient ; et à l'égard des philosophes de l'action, s'ils venaient à se plaindre de n'être pas bien compris, — nous allons faire de notre mieux, d'abord pour exposer, et ensuite pour critiquer brièvement LA DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION.

Il y a d'abord deux principes à présupposer :

1° « Rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui, et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion... Il n'y a pour lui vérité qui compte... sans être en quelque manière autonome et autochtone [1]. »

Par conséquent rien d'hétérogène ne peut s'imposer à l'esprit de l'homme. La notion de Dieu venant du dehors par un raisonnement fondé sur des faits extérieurs ne serait pas une *vérité qui compte*.

2° D'autre part, nous devons arriver à l'idée d'un Dieu réel, distinct de nous. Ce Dieu réel doit donc sortir de nous.

Pour qu'il puisse sortir de nous, il faut qu'il soit en nous. Il y est en effet, et avec lui et en lui tout être, intimement, au fond de nous-mêmes et de notre conscience. Il y est à l'état latent, comme être *(ontologiquement)* et non point comme connu *(logiquement)*.

Au premier point de départ de l'action il n'y a encore nulle connaissance quelconque, nulle donnée intellectuelle à accepter, nul postulat moral, nulle hypothèse à faire [2]. On vit, on agit. *L'action*, « acte concret de la pensée vivante [3], » constitue toute seule son point de départ. Elle est le principe et en même temps la fin : elle est par elle-même et pour elle-même.

Simultanément existe dans le même fond de notre conscience un besoin incoercible de faire sortir cet être latent, de le faire sortir comme connu, et de nous l'exprimer à nous-mêmes.

De là donc naît en nous, dans notre conscience, un mouvement qui procède de l'être vers la connaissance (non pas de la connaissance vers l'être, puisque au premier point de départ nulle connaissance n'est supposée).

D'où vient ce mouvement ? De la volonté. La volonté est le principe de l'action, de la pensée, de la vie. Stimulée par un besoin incoercible, elle produit comme des poussées d'action, de pensée, de vie. Ces poussées se succèdent en vertu d'un déterminisme progressif, postulant toujours quelque chose de plus ; et dans cette succession, l'action et la vie se développent dans la conscience, par étapes. Chaque étape marque un nouvel état de conscience, un nouvel « acte concret de la pensée vivante, qui nous exprime à nous-mêmes avec tout le reste ; » mais qui « n'égale jamais la moindre de nos idées [4] ; »

[1] Blondel, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, année 1896, janvier et suiv.

On pourrait citer encore cette explication de l'*action* dans son expansion au dehors : « Tous nos actes tendent à produire en dehors de nous un réseau fragile, mais caractéristique, un système de mouvements, une vraie créature animée. Pour retrouver l'accord entre le nouvel effet réalisé et celui auquel nous aspirons, nous devons nous faire causes efficientes de causes finales et les absorber en nous d'une manière métaphorique. L'action multiplie le verbe intérieur qui se revêt comme d'un corps pour s'offrir à toutes les sensibilités étrangères, et se donnant en communion à l'univers, y répand à l'infini sa semence féconde. L'action est ainsi l'organe de la reproduction spirituelle, et se développe en trois sphères convergentes d'activité : la famille, la patrie, l'humanité. » (Voir *Revue Augustinienne*, loc. cit., p. 170).

[1] Blondel, *Lettre...*
[2] Blondel, Préface de *L'Action*.
[3] Blondel, *Lettre...*
[4] *Ibid.*

c'est-à-dire qui n'est jamais au degré où la conscience serait adéquate avec l'être latent implicite en nous, et qui fait le fond de notre action et de notre vie.

C'est pourquoi le mouvement continue sans cesse. « La pensée se perd dans une fuite sans fin, et se dépasse perpétuellement elle-même [1]. » A chaque étape cependant quelque chose est exprimé, quelque être sort de son état latent, se détermine et s'objective dans notre conscience (par exemple les êtres inférieurs, le monde sensible), et progressivement se succèdent les conditions auxquelles *se suspendent* [2] (c'est-à-dire se rattachent) les réalités particulières.

A une certaine de ces étapes se rattache la réalité particulière de Dieu. A ce point de son mouvement, notre action est devenue suffisamment expressive de l'être qui est au fond de nous-mêmes, pour déterminer la réalité de Dieu. Elle est « efficace de Dieu [3]. » Elle réalise Dieu en nous; elle le fait sortir de l'être à la connaissance, de l'état d'être latent à l'état d'être connu ; elle satisfait à un postulat de notre conscience en exprimant en elle-même Dieu comme être distinct.

Nous sommes arrivés à ce point par la méthode d'immanence. Partis du dedans de nous, restés au dedans de nous, sans l'intervention d'aucun hétérogène, ayant suivi la chaîne progressive des phénomènes internes qui se sont succédé en nous par un déterminisme réfléchi et obligatoire [4], sous la poussée de la vie et de la volonté, nous avons atteint le point où notre action a pu établir l'équation entre elle-même et l'idée de Dieu, et par là faire sortir Dieu de l'être latent qu'il avait au fond de nous, pour l'exprimer en notre conscience et à notre conscience comme être précis, comme réalité distincte.

Sans doute l'action ne se borne pas là. L'idée de Dieu, telle que nous la rencontrons à ce point, n'égale point encore le contenu de la pensée et les postulats de l'action, puisqu'ils ne peuvent jamais être égalés [5]. L'action continuera donc toujours à se développer. Mais nous ne la suivrons pas dans ces développements ultérieurs. Nous nous arrêtons ici, puisque nous ne voulons considérer que l'argument de l'existence de Dieu.

Nous avons vu comment on arrive à cette notion de Dieu par la philosophie de l'*action* et la *méthode de l'immanence.*

Cette philosophie comme science consiste donc à étudier le contenu de la pensée et les postulats de l'action, et à critiquer les uns par les autres tous les phénomènes qui composent notre vie intérieure. Elle les ajuste ; elle en constate la liaison systématique, elle en développe le déterminisme intégral, et nous dit à quel point de ce déterminisme et à quelles conditions nous devons forcément suspendre la réalité des objets, les différents êtres, le monde, Dieu [1].

Et ainsi le long de cette échelle progressive de l'action immanente viennent se suspendre (toujours dans notre conscience) les réalités que nous vivions déjà, que nous portions en nous, mais que notre action n'était pas encore parvenue au point d'objectiver.

D'après M. Blondel, cette méthode est la seule vraie, et cette philosophie est la seule sérieuse. « Vraie science, celle-là, dit-il, où rien n'est communiqué du dehors, où tout croît du dedans, où l'on n'apprend que *ce qu'on fait être*, où les conséquences sont déduites, avec une infaillible sûreté, des prémisses confiées au travail de la vie, et où la nécessité rigoureuse des conclusions ne fait qu'accoucher le fruit de l'initiative première ; car il s'agit de déterminer non ce qui est en dehors de la volonté comme un objet plus ou moins fictif, mais ce qui est en elle, ce qu'elle est déjà par cela seul qu'elle veut, et non par ce qu'elle veut [2]. »

C'est donc de l'action de la volonté, et de l'action seule, d'elle-même et non de son objet, que tout devra sortir, et le monde et Dieu. Et c'est là que nous prenons la preuve de l'existence de Dieu. A vrai dire, il n'y a que cette preuve qui soit solide et fondamentale, la seule qui puisse suffire à la pensée contemporaine. Les autres que l'on donne communément n'ont qu'une valeur relative, parce qu'elles supposent des principes qui ne sont plus admis universellement ; ou bien elles peuvent venir après coup, comme des *confirmatur*, une fois Dieu posé. Mais il n'a pu être posé que du dedans, puisque au dehors il n'existe que des phénomènes et des symboles [3].

Telle est la preuve de l'existence de Dieu par l'action ; telle du moins nous avons cru la saisir dans les formules mystérieuses où elle est enveloppée. Nous ne touchons pas ici à une autre question, qui est connexe et traitée fort abondamment par l'école de l'action, au point de vue apologétique, à savoir la question du surnaturel. Nous nous restreignons à ce qui se rapporte à l'existence de Dieu.

Au premier aspect, la théorie que nous venons d'exposer apparaît tout imprégnée de kantisme, de subjectivisme, et même de pur idéalisme. Cela suffirait à nous la faire rejeter à priori. En même temps elle apparaît pleine de contradictions et de confusions. Et au milieu de la phraséologie singulière, que pourtant nous avons tâché de simplifier, les notions les plus disparates d'hétérogène et d'autochtone, d'objectif et de subjectif,... semblent s'amalgamer d'une manière inouïe pour nous.

Mais voyons les choses un peu plus en détail.

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Revue Augustinienne*, p. 173.
[5] Blondel, *Lettre...*

[1] *Ibid.*
[2] Blondel, *L'Action*, p. 100.
[3] *Ibid.*, p. 51, 67, 68.

a) Au point de départ, où l'on prétend ne supposer encore nulle connaissance, nulle donnée à accepter, mais seulement l'action et la vie, néanmoins on suppose Dieu comme être, existant à un état latent au fond de nous-mêmes et de notre conscience. Mais affirmer ainsi existant ce dont on veut prouver l'existence, n'est-ce pas une pétition de principe ?

Et ensuite peut on supposer une chose sans en avoir une idée et une connaissance quelconque ? Et alors comment dire qu'au point de départ on n'accepte nulle donnée, et qu'on n'a aucune sorte de connaissance ?

b) Admettons toutefois ce point de départ. Dieu est en nous, latent, simplement comme être, nous ne le connaissons pas. Nous le connaîtrons plus tard quand notre action, ou notre pensée vivante, sera arrivée à l'étape où elle pourra l'exprimer et le réaliser en notre conscience, en le faisant sortir de l'être à la connaissance.

Mais quand cette connaissance vous viendra ainsi, à vous qui partez de ce point de départ, qui vous dira que c'est Dieu qu'elle exprime ? Qui vous dira que la réalité qui se suspend (selon votre langage pittoresque) à ce point du mouvement de votre action, est la réalité de Dieu, si jusque-là vous n'avez eu de lui aucune connaissance ni aucune idée ? Je parle dans votre hypothèse. Vous n'admettez dans le mouvement de votre action, « de votre pensée vivante, » aucune influence hétérogène, aucune causalité externe, aucune notion venant du dehors ; vous ne pouvez collationner votre idée de Dieu sur rien ; par conséquent vous n'avez pas le droit de prononcer un jugement, et de dire : « Cette réalité est Dieu. » Vous ne savez pas ce que votre idée représente. En fait elle ne représente que votre action, que votre état d'esprit : et cela n'est pas Dieu.

Vous dites : « Mon idée est efficace de Dieu. » — Si cette expression : *efficace de Dieu,* a un sens, ce ne peut être que celui de cause efficiente. Or Dieu n'a pas de cause efficiente. Dieu n'a absolument aucune cause. S'il avait une cause, il serait un effet. Vous ne voulez pas tomber dans cette absurdité de dire que Dieu est un effet ?

Votre système ainsi conçu n'est donc pas soutenable. Il conduit à des conclusions négatives et contradictoires.

c) Essayons donc de le prendre sous un autre biais. Revenons au point de départ de l'action, et pour rendre ce point de départ logique, supposons-y un commencement de connaissance, sinon de Dieu, au moins de quelque chose en quoi soit impliquée une notion quelconque de Dieu, avec laquelle se pourra comparer l'idée que l'action exprimera plus tard.

Mais encore cette notion, si vague et si inconsciente qu'on la puisse supposer, doit avoir une raison d'être. Qui l'a mise en nous ? D'où vient-elle ? De Dieu directement ? — Alors elle est un effet de Dieu. Et voilà que nous supposons une cause distincte de nous, et agissant du dehors. Nous admettons une causalité externe ; nous admettons l'hétérogène.

Vient-elle des créatures, images de Dieu, qui nous la feraient connaître par mode de reflet ? — Même inconvénient encore, c'est-à-dire l'intrusion de l'hétérogène.

d) Malgré tout, faisons abstraction de ces inconvénients. Plaçons-nous dans le système. Supposons sans conteste le *primat de l'action.* C'est l'action qui est le principe de tout : elle porte tout en elle, tout sortira d'elle. C'est par elle que nous exprimerons Dieu, et que nous en posséderons la réalité ; par elle que nous connaîtrons Dieu.

Cependant, d'où procède cette action ? De la volonté. C'est la volonté qui veut et qui vit. Agir, vivre, vouloir, toutes ces choses se confondent dans l'action, qui est « l'acte concret de la pensée vivante. » Par conséquent la pensée elle-même appartient à la volonté. La volonté est donc le principe de la connaissance. On connaît par la volonté.

L'école de l'action admet volontiers cette conséquence, qui même est un de ses axiomes. Pour nous, c'est une nouveauté étonnante ; et nous osons croire que la majorité des penseurs n'est point encore parvenue à l'étape où elle acceptera cette affirmation pour une vérité.

Acceptons-la néanmoins sous bénéfice d'inventaire. — Nous demanderons alors : Cette action qui produit la connaissance, qui est-ce qui la détermine ? Car enfin elle a un commencement, et ce mouvement continu et progressif dans lequel elle consiste, et qui est la vie, a dû recevoir une première impulsion. On nous dit que cette impulsion est la vie même. On prend la vie dans son exercice, et c'est là le point de départ. — Mais une vie créée, répondons-nous, n'a pas en elle-même son principe. Si elle s'exerce, c'est qu'elle a reçu son initiative d'un principe supérieur et extérieur ; et ce déterminisme de l'action dont vous faites le grand mécanisme de votre système a dû lui-même être *déterminé.*

Notre action, reprennent-ils, est une vie : nous vivons Dieu. C'est Dieu qui détermine notre vie, mais du dedans, et non comme principe extérieur. — Vous supposez donc Dieu au point de départ, et Dieu comme premier déterminant. Il semble d'abord que ceci sort de votre hypothèse primitive, qui écarte toute donnée préalable. Ensuite, ce Dieu qui est en vous, et qui agit du dedans, est-il identifié avec vous ? Si oui, n'est-ce pas du panthéisme ? Si non, il est donc distinct de vous ; il est en vous comme cause ; par conséquent, c'est un hétérogène.

Remarquez bien que nous admettons tous cette présence intime de Dieu en nous, mais nous l'admettons comme la présence d'un agent distinct de nous, antérieur à nous ; il a sa vie, et nous avons la nôtre qu'il nous donne, mais qu'il n'est pas. Il nous est intime et extérieur à la fois. *In ipso vivimus, et movemur et sumus.* Mais il y a loin

de cette conception à la vôtre. Dieu ainsi conçu agit sur nous *ab extra*. Nous ne le vivons pas (si cette expression a un sens); il nous fait vivre, en nous communiquant l'être et la vie du dehors. Et il n'en peut être autrement. Cet hétérogène nous est nécessaire : vous ne pouvez pas l'écarter. Et si votre philosophie renferme cette exigence, elle est inadmissible. Toute action créée a besoin d'une première cause motrice hétérogène; et vous ne la lui donnez pas.

Elle a besoin également d'un objet. Car la volonté ne se détermine pas sans un objet, sans une fin qui est un bien placé en dehors d'elle, et vers lequel elle se met en mouvement quand il lui est proposé convenablement. Et vous ne lui donnez pas non plus cet objet. Vous dites : « L'action est autonome ; sa fin est la vie elle-même. » Et comme l'action et la vie se confondent, il s'ensuivrait donc que l'action est sa propre fin à elle-même, sa propre cause finale, sa dernière raison d'être. Mais quel est le philosophe *sanæ mentis* qui oserait soutenir une pareille doctrine ? Ce qui a en soi sa raison d'être est un premier principe absolu, et il n'y a qu'un seul premier principe absolu : Dieu. Vous ne voulez pas assurément identifier votre action avec Dieu. Ce serait la suprême contradiction couronnant toutes les autres.

C'est sans doute pressé par toutes les impossibilités que nous avons constatées, et qui se résument finalement dans l'impossibilité de passer du subjectif à l'objectif, ou de faire sortir de l'action les réalités extérieures sans l'intervention d'un principe hétérogène, que le chef de l'école de la philosophie de l'action insinue un *medium* par où toute action *passerait au moins implicitement*, et qui serait un *Réalisant universel*. Ce réalisant universel serait le Médiateur, l'Homme-Dieu, que la *philosophie requerrait ainsi comme un élément distinct à la fois de la nature et de Dieu, pour concevoir la réalisation effective de l'ordre intégral des choses*[1]. Et ainsi, entre le subjectif et l'objectif, entre les phénomènes internes de l'action et de la vie et les choses qui sont en dehors, existerait un lien qui joindrait les deux termes, un *pont* par où l'action atteindrait son objet ; ce serait le Verbe incarné, médiateur non seulement au sens théologique, mais aussi au sens philosophique, principe en qui toutes choses auraient une réalité, et, par là même, deviendraient objets de connaissance.

Nous n'avons pas à discuter ici cette théorie, qui renferme tant de conséquences que la théologie orthodoxe et une saine philosophie ne consentiraient jamais à accepter. Nous avons d'autant moins à la discuter qu'elle ne fait pas partie proprement du système de l'action, et qu'elle est indiquée par son auteur avec un *peut-être*, comme une simple possibilité à laquelle il ne faudrait avoir recours qu'à la dernière extrémité. Il était cependant intéressant de la signaler pour montrer la force de la logique. Car, qu'y aurait-il de plus hétérogène par rapport à notre *action* que ce Dieu-homme, absolument externe à notre conscience ? Qu'y aurait-il de plus hétéronome et de moins autochtone que ce principe supérieur qui viendrait en quelque sorte révéler à notre raison la réalité des choses ? Et c'est à cette contradiction flagrante que la logique ramènerait la philosophie de l'action et de l'immanence.

e) Dans cette philosophie de l'action et dans cette question de Dieu, on parle fréquemment de *transcendant* et de *transcendance*, et il nous semble qu'on applique ces termes plus souvent à tort qu'à raison, et qu'on en confond le sens avec celui de *progressif* et d'*indéfini*.

Qu'est-ce donc qu'un transcendant ? C'est un être ou une notion qui dépasse nos limites, notre sphère naturelle d'action. L'ordre surnaturel, par exemple, est, relativement à nous, quelque chose de transcendant. Dieu comme essence *(quid sit)*, les mystères contenus dans son être, dans sa science, dans sa volonté, sont pour nous des transcendants. Mais, dans la question que nous considérons ici, il ne s'agit point de ces choses. Il s'agit de la notion de Dieu comme existant *(an sit)*; il s'agit simplement du fait de l'existence d'un premier être, cause souveraine, indépendant et parfait. Or, il n'est rien ici de transcendant. Nos facultés peuvent naturellement, par leurs propres forces, atteindre à cette notion et percevoir ce fait ; notre esprit peut, jusqu'à une certaine limite, se faire une idée de la nature de Dieu et de ses principaux attributs.

Qu'il y arrive progressivement, par une évolution, c'est possible. Mais il ne sortira point pour cela de ses bornes naturelles. Par conséquent, il n'y a rien là de transcendant. La notion de Dieu, dans l'ordre naturel, n'est pas transcendante.

Quant au déterminisme de l'action, c'est-à-dire quant au mouvement déterminé de l'action qui nous conduit jusqu'à la réalité de Dieu, il n'est pas non plus transcendant. Puisque le terme de ce mouvement, c'est-à-dire la réalité de Dieu, n'est pas transcendant, le déterminisme qui y conduit ne l'est pas davantage.

Que si l'on nous parle d'un mouvement indéfini et d'une progression par où l'esprit humain avancerait toujours d'une vérité à une autre vérité, même là encore nous ne voyons rien de transcendant, puisque ce mouvement s'opère dans les limites des forces naturelles. S'il sortait de ces limites, il serait surnaturel. Dès lors, il exigerait essentiellement le concours d'un élément d'un autre ordre, la grâce, principe absolument hétérogène. Et, encore une fois, nous sortirions de l'hypothèse de la philosophie de l'action.

f) Laissons donc de côté la transcendance du déterminisme. C'est plutôt le déterminisme en lui-même, comme mouvement, qu'il faudrait critiquer. Mais nous avons déjà critiqué l'action, avec laquelle il se confond. Cependant, il y a un point sur lequel nous aurions besoin d'être éclai-

[1] Blondel, *Lettre*...

rés : à savoir, si ce déterminisme est libre ou nécessaire. Car, sur ce point, l'école de l'immanence ne paraît pas bien *déterminée*. Ici, l'on nous dit que le déterminisme de l'action est réfléchi et obligatoire ; ailleurs, qu'il est *sous-jacent à l'usage même de la liberté*. Et voilà encore des choses difficiles à expliquer. Car, ce déterminisme, ce mouvement progressif de notre volonté et de notre action, en somme (dans cette philosophie) c'est notre vie, c'est le principal de ce que nous sommes. Tous les autres mouvements ne sont que subsidiaires et auxiliaires, comme toutes les facultés, autres que la volonté, sont dépendantes de la volonté.

Eh bien ! cette vie est-elle libre ou non ? L'homme est-il simplement un mécanisme vivant, qui aboutira toujours nécessairement à un point de son mouvement où il verra se suspendre la réalité de Dieu, qu'il ne pourra, par conséquent, jamais ignorer ni méconnaître ?

Ou bien, est-il vraiment un agent indépendant, se déterminant lui-même, et se dirigeant selon son choix, soit dans le sens où il doit aboutir à Dieu, soit dans un autre sens ? Mais, dans ce cas, comme au point de départ il n'a pas eu l'idée de Dieu, et qu'aucun hétérogène ne peut ni ne doit l'influencer, en vertu de quoi dirigera-t-il son mouvement dans le bon sens plutôt que dans un mauvais ? Et si son mouvement autonome et autochtone, si son action, libre de toute influence hétérogène et de toute nécessité interne, peut prendre n'importe quelle direction, pourquoi irait-elle plutôt dans le sens où elle devra exprimer Dieu ? Pourquoi ne prendrait-elle pas une fausse direction qui la réduirait à l'impuissance, et la ferait aboutir aux négations, au doute, à l'ignorance ?

Tout ceci est possible, si l'action est libre. Mais alors tout le système croule. Et de fait la philosophie de l'action, si elle est logique, ne doit pas admettre la liberté. Son déterminisme jure avec la notion de la liberté. Car la liberté est la faculté de se déterminer soi-même en choisissant entre plusieurs termes. Et pour choisir il faut connaître. La connaissance doit donc être préexistante au choix ; et le déterminisme, pour être libre, doit partir d'une connaissance. Or dans la philosophie de l'action, le déterminisme ne part d'aucune connaissance ; il ne peut donc être libre. Et cette fameuse *action* qui se confond avec la volonté, et qui est « l'acte concret de notre pensée vivante, » doit, pour nous faire arriver à la notion de Dieu, y être poussée par une force nécessaire.

Arrêtons-nous, et concluons par une réflexion qui s'impose naturellement. Que de contradictions l'on éviterait si dans ces questions l'on savait tenir compte de la doctrine de l'Eglise ! Elle nous recommande l'argument traditionnel, elle nous enseigne avec le Concile du Vatican et l'Ecriture sainte : *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine, e rebus creatis certo cognosci posse ; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* [1].

Cet oracle est plus sûr que celui de Calchas. Nous devons nous y tenir fermement ; et quand nous voulons étudier Dieu, son existence et ses attributs, c'est toujours par cette méthode qu'il faut commencer. Nous prendrons ainsi sans doute notre notion de Dieu du dehors, nous introduirons l'hétérogène dans notre pensée vivante. Mais, après tout, ne vaut-il pas mieux fonder sa pensée sur un hétérogène solide, que de la laisser en l'air dans une autonomie sans fondement, enfermée dans un cercle vicieux ?

Q. — C'est l'usage dans certaines communautés de s'abstenir de la communion pendant la retraite.

Cet usage ne serait-il pas contraire au décret de la S. C. du Concile sur la communion quotidienne ?

Les supérieurs peuvent-ils exiger le maintien de cet usage ?

R. — Le décret *Sacra Tridentina Synodus* du 20 décembre 1905 au sujet de la communion fréquente, porte cette prescription relative aux religieux : « 7° Communio frequens et quotidiana, *præsertim in religiosis Institutis cujusvis generis* promoveatur ; pro quibus tamen firmum sit decretum *Quemadmodum...* »

Cet article indique le désir du Saint-Siège de voir la communion quotidienne en honneur dans les communautés religieuses, tout en laissant la détermination du nombre des communions au confesseur, selon le décret *Quemadmodum*.

L'article 8 prévoit le cas où des jours de communions auraient été déterminés par la règle, et il veut qu'on les regarde comme un minimum, et qu'on laisse toute liberté pour s'en approcher plus souvent, et même chaque jour, à ceux qui en auront reçu la permission de leur confesseur : *idcirco frequentior vel quotidianus accessus ad eucharisticam mensam libere semper eisdem patere debebit*.

C'est donc au confesseur à voir si des religieuses peuvent communier pendant la retraite, et, s'il le juge à propos pour répondre au sens du décret récent, il pourra accorder la permission, bien que la coutume contraire ait prévalu dans la communauté.

Q. — Un mari ne veut pas que sa femme porte aucun scapulaire ; elle se trouve ainsi privée de bien des mérites. Or pourrait-elle, reçue du scapulaire bleu, le mettre quand elle est seule, le temps nécessaire pour réciter les six *Pater*, *Ave* et *Gloria*, afin d'en gagner les indulgences, et le quitter ensuite ?

R. — La S. C. des Indulgences, dans son décret du 12 février 1840 [2], déclare que l'on doit porter le scapulaire en *tout* temps pour jouir des indulgences qui y sont attachées : *Qui eum semper*

[1] CONC. VAT., sess. III, cap. II *de Revel.*, et ROM., I, 20.
[2] *Decreta authentica*, n. 279.

deferunt,... frui possunt omnibus indulgentiis a summis Pontificibus concessis.

Cette recommandation n'oblige pas sous peine de *péché*, parce que l'entrée dans les confréries est absolument libre et la sortie aussi ; elle n'est donc obligatoire que pour ceux qui veulent gagner les indulgences et pour le temps où ils veulent les gagner.

On ne comprendrait cependant pas un membre d'une confrérie qui, absolument *libre*, prendrait seulement le scapulaire pour le moment où il voudrait gagner les indulgences, car le port des livrées de la confrérie a aussi pour but d'honorer le saint ou le mystère qu'elle nous rappelle. — Mais, dans le cas qui nous est posé, la personne n'a de choix qu'entre cette double alternative : ou bien ne porter dans aucune circonstance le scapulaire, et par conséquent être privée de tous ses privilèges, ou bien le porter de temps à autre quand elle est libre. Le simple bon sens conseille cette dernière manière d'agir ; mais cela ne suffit pas pour gagner toutes les indulgences. *Dura lex, sed lex.*

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

L'Inquisition. *Ses origines. Sa procédure*, par Mgr Douais, évêque de Beauvais. — Un vol. in 8 de XI-366 p., 7 fr. 50. — Paris, Plon.

Nul n'était mieux préparé par ses travaux antérieurs que Mgr Douais pour nous donner une histoire de l'Inquisition : il a multiplié en effet, alors qu'il était professeur à l'Université catholique de Toulouse, les Mémoires sur l'Inquisition et la répression de l'hérésie dans le midi de la France au XIIIe siècle.

Toutefois ce n'est pas encore cette histoire qu'il nous donne aujourd'hui. Il ne nous la promet même pas de façon certaine. Nous espérons bien cependant la posséder un jour.

Dans ce volume il n'étudie que deux points : 1° les origines historiques de l'Inquisition, 2° sa procédure.

Des manuels qui ne doutent de rien assignent une date précise, ***ne varietur***, à l'origine de l'Inquisition, sous le pontificat de Lucius III, à la fin du XIIe siècle (1183) : c'est l'opinion, en effet, de M. Luchaire. Mais ce n'est qu'une opinion. D'autres optent pour Innocent III, d'autres descendent vingt ou trente ans plus bas, sous Grégoire IX. C'est que l'Inquisition n'a pas été établie, comme nos juridictions modernes, tout d'un coup par un décret ou un texte de loi improvisé. Ce qui caractérise l'Inquisition, ce n'est pas la répression de l'hérésie : cette répression est aussi ancienne que l'Eglise : l'Eglise, étant établie sur la foi, agit contre quiconque, lui étant soumis par le baptême, met en péril son fondement doctrinal. Ce qui caractérise l'Inquisition, ce qui distingue l'Inquisiteur, c'est sa qualité de *juge délégué permanent ou d'exception* en matière ecclésiastique criminelle, et spécialement, c'est-à-dire en fait, presque uniquement dans les causes d'hérésie.

Or, à quelle date précise le crime d'hérésie a-t-il été soustrait à la juridiction ecclésiastique ordinaire pour être remis à un *juge délégué permanent* ? Voilà ce qu'il est difficile de savoir. Il y a eu des juges délégués sous Innocent III : saint Dominique incontestablement l'a été, nombre d'autres l'ont été avec lui dans le midi de la France : on peut y voir le germe, l'ébauche de la future Inquisition ; on n'a point la preuve qu'il s'agit encore de l'institution permanente, canonique du tribunal inquisitorial. Mgr Douais pense qu'il ne faut pas faire remonter cette institution plus haut que le pontificat de Grégoire IX (1227-1241) ; et il en fournit, entre autres preuves, une lettre (1245) où les évêques de la province de Narbonne, s'excusant, sous Innocent IV, de ne pouvoir se rendre au Concile de Lyon, font allusion au « salutaire remède de l'Inquisition », que le Seigneur a inspiré au pape Grégoire.

Maintenant, pourquoi cette institution d'un tribunal exceptionnel ? Mgr Douais pense que l'idée en naquit au cours des luttes de la Papauté contre le Hohenstaufen Frédéric II : Frédéric II songeait à prendre en main lui-même la répression de l'hérésie. Pour couper court à cette tentative, pour empêcher que ce César, qui ne croyait pas en Jésus-Christ, ne trouvât des complices dans l'épiscopat ou même dans le collège des cardinaux (où il en chercha un temps : voir la dissertation de Fehling : *Kaiser Friedrich II und die romanischen Cardinäle in den Jahren 1227 bis 1239*, Berlin 1901, in-8 de 80 p.), Grégoire IX aurait institué le tribunal inquisitorial, délégation apostolique permanente.

Mgr Douais avoue qu'il n'a pas de document positif qui montre directement le pape Grégoire IX en quête d'un moyen d'enlever à Frédéric II l'hérésie comme cause juridique et le trouvant dans l'Institution du juge délégué permanent. Si ce document existait, « la démonstration rigoureuse eût été faite. Je reconnais qu'elle ne l'est pas, mais une nouvelle interprétation des faits permet de présenter cette explication et d'avoir quelque confiance. »

Cette première partie du travail de Mgr Douais remplit les 140 premières pages de son volume. — Le reste est consacré à l'exposé de la procédure inquisitoriale. Tout le monde en parle, de cette procédure : personne ne la connaît. Elle n'a jamais fait l'objet d'un exposé complet, sauf dans les manuels des Inquisiteurs du XIVe siècle que personne ne lit, hormis les érudits qui les consultent.

Aussi est-ce un service de premier ordre que Mgr Douais rend à la défense de l'Eglise en nous apprenant enfin par le détail ce que l'on appelait hérétique, quels étaient les cas punissables, comment s'engageait le procès pour hérésie, la citation, l'interrogatoire, la preuve, les moyens de tirer le procès en longueur, l'issue du procès, la pénalité, la remise de la peine, sa commutation, son adoucissement, le sens de la formule de remise au jugement séculier, etc.

L'Inquisition a été la tête de Turc de nos ennemis depuis le XVIe siècle. Au moyen âge elle n'a rencontré aucune opposition sérieuse dans l'esprit public. C'est ce qui explique qu'il y soit à peine fait allusion dans toute cette littérature historique ou satirique d'alors où cependant l'on ne se faisait pas faute de dauber gaillardement sur gens et choses d'Eglise. L'Inquisition « vint à point et fut dans l'ordre », dit Mgr Douais.

La Foi et la Morale chrétiennes. *Exposé Apologétique*, par l'abbé E. Blanc, professeur aux Facultés catholiques de Lyon. — In-16 de 256 p., 2 f. — Paris, Lethielleux.

Théorie de la Messe, par M. Broussolle, aumônier du Lycée Michelet. — In-12 de 264 p., richement illustré, 2 f. — Paris, Téqui.

Morceaux choisis des Saints Evangiles, par le même. — In-12 de VIII-280 p., 2 f. — Paris, Téqui.

Jésus-Christ, sa vie, son temps, par le P. Leroy. — *Année 1906*. — Un vol. in-12 de 330 p., 3 f. — Paris, Beauchesne.

Les Idées de M. Loisy sur le IVe Evangile, par C. Chauvin, Supérieur du Petit Séminaire de Mayenne, membre de la Commission pontificale des études bibliques. — Un vol. in-12 de 292 p., 3 f. 50. — Paris, Beauchesne.

I. — Le nouvel opuscule de M. Blanc est de ceux que nous voudrions voir absolument aux mains de tous les fidèles, à la ville comme à la campagne, dans les milieux cultivés comme dans les milieux populaires. Nul n'écrit plus simplement que M. Blanc ; et nul ne sait mieux enfermer, sous la simplicité translucide de l'enveloppe, les vérités profondes et fécondes. Ces pages seront accessibles à l'humble femme qui ne sait qu'égrener son Rosaire, et aux enfants mêmes de nos catéchismes ; mais elles pourront alimenter aussi les méditations des plus doctes. Elles sont tout proches de nous, et des plus humbles d'entre nous, comme l'Evangile dont elles sont le reflet ; mais, comme l'Evangile aussi et comme tout ce qui est de Dieu, elles ouvrent et révèlent des horizons sans fin.

Elles sont, comme le dit le titre, un exposé de la foi et de la morale chrétiennes. Elles sont, comme tout exposé loyal et convaincu, la meilleure des apologies. L'auteur se défend d'avoir voulu réfuter les objections ; il « expose les vérités religieuses et en montre la solidité, avec le magnifique enchaînement », glissant à l'occasion, dans cet exposé, le mot qui répond aux préoccupations de nos contemporains et dissipe par avance leurs objections.

Il désire surtout que l'on n'oublie jamais de relier, comme il l'a fait, la morale au dogme, et de montrer « que la bonté et la beauté de l'une viennent toutes de la vérité de l'autre ; en sorte que si le dogme engendre la morale, celle-ci, à son tour, postule et justifie le dogme, comme la conséquence son principe. »

Vingt-quatre chapitres sont consacrés à l'exposé du dogme ; et quarante-six à la morale : commandements de Dieu et de l'Eglise, lois civiles, préceptes et conseils, libre arbitre, péché, passions, vertus, devoirs d'état, devoir social, etc.

Lisez et faites lire. Utilisez ceci dans vos catéchismes et dans vos instructions, comme sujets de méditations ou dans vos lectures à la prière du soir.

II. — *Théorie de la Messe* est le premier volume d'un nouveau *Cours d'Instruction religieuse.* M. Broussolle l'a conçu sur un plan que l'on trouvera d'abord singulier mais dont on appréciera vite la fécondité. Il a constaté le peu de résultats que donne l'enseignement religieux distribué sous forme de sermons ou d'exhortations onctueuses, comme on fait souvent. Et il a pensé que ce serait chose opportune que de le distribuer à ses jeunes gens suivant une méthode qui le rapprochât sensiblement de tous les autres enseignements.

D'où le plan de ces leçons. Il donne pour chacune 1° le *Sommaire*, qui n'est pas un « Cours » proprement dit, mais une simple indication des développements les plus essentiels (on verra, dès le premier abord, combien cette simple indication « sommaire » est riche de doctrine) ; — 2° des *Notes*, d'une érudition extrêmement intéressante ; — 3° des *Exercices* (questionnaires et thèmes de rédaction) ; — 4° des *Lectures*, d'auteurs anciens ou modernes, mais toujours courtes et pleines (card. Pie, card. Newman, Mgr Béguinot, Mgr Bonomelli, A. Nicolas, P. Allard, saint Thomas, saint Jean Chrysostome, saint Ephrem : il y en a même une de G. Boissier, sur la psychologie des sacrificateurs dans la religion romaine, une aussi de Max Muller et deux de Chantepie de la Saussaye, auteurs incroyants, sur l'universalité des sacrifices et sur les sacrifices humains).

M. Broussolle a voulu, comme il le dit, que son livre fût accompagné de « tout le matériel de travail qu'il me paraît utile de mettre entre les mains des élèves pour leur faciliter l'intelligence du cours, en vue d'en tirer le meilleur profit. »

Et j'allais oublier un 5° qui n'est pas le moindre attrait de ce nouveau Cours : c'est l'illustration, — une illustration qui ne ressemble en rien à l'iconographie en usage dans nos livres de piété, à l'iconographie dite de Saint-Sulpice, pour laquelle M. Broussolle ne professe pas une tendresse exagérée : non, c'est une illustration purement archéologique et documentaire, empruntée aux *Biblia pauperum* et à l'iconographie du moyen âge, à cette iconographie si pleine de théologie et où M. Emile Mâle a voulu trouver en effet toute la théologie et la traduction en pierre ou en couleurs du *Speculum* de Vincent de Beauvais. M. Broussolle nous assure, et nul n'aura de peine à l'en croire, que ses jeunes gens sont « fort sensibles à la curiosité de ces vieilles gravures, qui, tout en les faisant sourire, leur en disent beaucoup plus long que les compositions les plus artistiques du monde ». — Une *Table* descriptive et détaillée *des Gravures* (au nombre de 50), renvoyée à la fin du volume, en donne des explications très heureuses.

Douze leçons, réparties en trois chapitres : 1° *Du sacrifice en général* (ce que c'est qu'un sacrifice ; de l'universalité des sacrifices ; des sacrifices sanglants et en particulier des sacrifices humains ; les sacrifices anciens annonce et figure du sacrifice de la Croix, et par conséquent de la messe) (p. 1-68) ; — 2° *Du sacrifice de la Croix* (p. 69-110) ; — 3° *Du sacrifice de la Messe* (p. 111-245).

III. — Ces *Morceaux choisis des Saints Evangiles* sont le tome II du *Cours d'instruction religieuse* de M. Broussolle. Après le Saint Sacrifice, qui est le centre du culte chrétien, les Saints Evangiles. C'est une excellente Vie de Notre-Seigneur que nous trouvons ici, composée à l'aide exclusivement de textes évangéliques que l'on a groupés selon l'ordre chronologique et enrichis de notes explicatives d'une bonne sobriété.

Tout le récit évangélique est distribué ainsi en cent trente-deux récits. En tête, une *Introduction*, suffisante pour la jeunesse cultivée ; en divers appendices, trois récits des Actes des Apôtres, un aperçu de la Géographie de la Palestine (avec carte), un catalogue iconographique de la vie de Jésus dans l'art byzantin, une explication artistique des gravures contenues dans ce volume (elles sont au nombre de quatre-vingt-quinze, empruntées toutes à cet art médiéval qui ne connaissait pas tous les secrets de l'anatomie mais qui interprétait si divinement l'Evangile), une Table analytique très développée, qui pourrait servir de Lexique des noms propres de l'Evangile.

IV. — Le P. Leroy poursuit la série de ses *Leçons prêchées d'Ecriture Sainte* sous une forme oratoire qui est fort soignée et certainement solide et riche d'idées, mais qui à la longue finit par sembler un peu délayée. Je crois que le clergé aimerait mieux quelque chose de plus serré.

On trouvera, en tous cas, dans ce nouveau volume, de bons développements sur l'histoire de Lazare, de Zachée, sur la parabole des Dix serviteurs, le Figuier maudit, le Péché contre la Lumière, les Sources du Mérite, *Servire regnare est, Ego et Pater unum sumus*, etc.

V. — Sur le IVe Evangile M. Loisy a écrit un *Commentaire* volumineux et une petite *Lettre*, l'un et l'autre à l'*Index*.

Evidemment ces idées de M. Loisy sont étranges ; et elles n'entreront jamais dans le cerveau ni dans le cœur d'un fidèle qui lit l'Evangile avec foi.

Mais précisément M. Loisy n'étudie pas l'Evangile avec foi, et il n'admet pas qu'un « historien » l'étudie avec foi, comme il le répétait l'autre jour encore (*Revue critique*, 5 nov. 1906) à propos de travaux de protestants allemands qui sont bien trop orthodoxes à ses yeux de critique :

« A qui fera-t-on croire, s'écrie-t-il, que le mysticisme de Jean, même déjà celui de Paul soit un pur

produit de l'Évangile prêché par Jésus ? Evidemment, *ce n'est pas chose facile à un croyant que d'étudier sa propre religion comme une autre matière d'histoire, en faisant abstraction de sa foi personnelle.* Le mieux serait, quand on veut prêcher sa croyance, de ne pas afficher la qualité d'historien ; et quand on veut être historien, de ne pas voir autre chose que les témoignages, leur valeur critique et leur signification originelle. »

Comme cependant ces idées de M. Loisy font leur chemin et exercent leurs ravages jusque parmi des gens à qui est commise la formation des jeunes clercs, il était utile et nécessaire qu'une réfutation scientifique en fût présentée.

Et c'est ce que vient de faire, de main de maître, M. C. Chauvin, avec sa compétence hautement reconnue, avec une courtoisie et un calme dont M. Loisy fera bien de retrouver le secret, surtout avec une méthode et une clarté qui ne laissent subsister aucune obscurité dans l'esprit de tout lecteur de sens droit.

PARIS RÉVOLUTIONNAIRE. **Vieilles maisons, vieux papiers,** par G. Lenôtre. — *III^e série.* — Un vol. in-8 écu de 402 p., richement illustré, 5 fr. — Paris, Perrin.

Commençons par le commencement, et feuilletons le premier dossier de cette nouvelle série de *Vieux Papiers* : c'est le dossier du ménage Joseph Lebon. C'est un cauchemar.

Joseph Lebon, fils d'un crieur public, est élevé chez les Oratoriens d'Arras sa ville natale, puis de Juilly ; novice ensuite, professeur de rhétorique à l'Oratoire de Beaune, prêtre à la Noël de 1789, une escapade de ses rhétoriciens (19 mai 1790) le jette brusquement hors de l'Oratoire. Il essaie d'y rentrer, on lui ferme les portes. Il trouve un an un refuge dans la famille d'un de ses élèves, près de Verdun-sur-Saône. Aigri, ulcéré, il prête le serment constitutionnel et obtient la petite cure de Vernois, aux portes de Beaune. A cette nouvelle, sa mère tombe folle, de folie furieuse. L'apostat accourt, mais la folie de sa mère est incurable. Il prend la cure constitutionnelle de Neuville, à une lieue d'Arras (juin 1791) ; ses paroissiens l'y laissent dans l'isolement, car l'ancien curé insermenté est resté là, et presque tout son pays lui est fidèle. Lebon s'enfonce dans la Révolution. Il reçoit souvent la visite des deux Robespierre, la visite aussi, trop souvent, de sa cousine germaine, Elisabeth Regniez, « Mimie. »

Le 2 septembre 1792, il est élu député suppléant à la Convention ; le 15, maire d'Arras. Un mois plus tard il annonce ses fiançailles avec Mimie. La Convention l'envoie en mission dans les départements du Nord. Il arrive à Arras le 1^er novembre 1793.

Son proconsulat, qui se prolongea huit mois, est un des chapitres les plus terrifiants de l'histoire. Il a pris avec lui des collaborateurs sûrs, Oratoriens renégats comme Faguet et Warnier, Lefetz, un ancien Génovéfain, Remy le pourvoyeur de la guillotine, — et Mimie, la plus féroce de la bande. A peine arrivée à Arras, elle dit à l'accusateur public : — « Ah ! ça, il faut qu'il tombe ici 5.000 têtes ! » Et comme l'accusateur public demande où les prendre : — « Si tu n'en indiques pas 5.000, la tienne tombera. » Elle-même désigne pour la guillotine de pauvres femmes, uniquement sur leur mine, « une f... figure, une mine à guillotine ».

Le ménage s'est installé place de la Comédie, à côté de l'échafaud. Du balcon de l'appartement on se repaît des exécutions. On avait « le nez sur l'échafaud », tant la place est étroite ; et l'on ne perdait rien de la mine des condamnés. Lebon les imitait par avance, faisant allusion à leurs tics ; — « Celui-là fera *bah ! bah ! bah !* en mettant le nez à la petite fenêtre ; celui-là fera *quay !* » Une musique jouait le *Ça ira.* Il y avait une galerie pour les spectateurs et une buvette au pied de la guillotine. Quand c'était terminé, le bourreau et les huissiers s'amusaient parfois à disposer dans des attitudes obscènes ou ridicules les corps nus des décapités, jetés sur le pavé rouge.

Puis l'on soupait, et l'on soupait bien : les archives gardent d'éloquents mémoires de fournitures.

Après Arras, Cambrai, où Lebon entre le 5 mai 1794. Et l'horrible fête recommence. On s'installe, comme à Arras, dans un appartement pourvu de fenêtres donnant sur l'échafaud. Le soir, on soupe en compagnie du bourreau. Le jour, on juge. Mimie assiste aux débats, près de son mari, et précipite le verdict « en se passant transversalement la main sur le cou. »

Thermidor met fin à l'orgie sanglante. Lebon, après quatorze mois de détention, est jugé à Arras. Son procès dura vingt audiences : il écoute tout, impassible, la mine étonnée. On dirait d'un homme à qui l'on raconte un rêve qu'il a lui-même oublié. A toutes les questions qu'on lui pose ; — « Je ne sais pas ! » — ou : « C'est possible, je ne me souviens plus, j'avais des ordres ». Un jour, à la vue des veuves et des orphelins qui témoignent à la barre : — « Si maintenant on fait paraître les veuves et les orphelins ! » Il monte sur l'échafaud, — ivre, a-t-on dit, — le 24 vendémiaire an IV.

Sa femme fut épargnée, et mourut probablement en 1830, réfugiée probablement dans une ville de l'Est. Nulle trace de sa fille Pauline. Son fils Emile fut élevé à Mons par une tante toute dévote et charitable ; il devint, sous Louis-Philippe, juge d'instruction à Chalon-s-Saône et y séjourna trente-huit ans, vivant dans une grande solitude, fermement résolu au célibat, pour ne pas perpétuer « son nom douloureux », très pieux : à la messe du matin, dans l'église St-Pierre, les fidèles le trouvaient prosterné sur les dalles, et l'on disait aux enfants, qui se souviennent en avoir frissonné de peur : « Regardez bien, c'est le fils d'un monstre qui expie les forfaits de son père. » — Un peu avant la guerre, il quitta Chalon et n'y reparut plus. On croit qu'il mourut en 1870, on ne sait où...

Voilà un des « *Vieux papiers* » que nous exhume M. Lenôtre. Il y en a une trentaine comme cela dans les trois volumes qui ont paru de son *Paris révolutionnaire.* Ce n'est pas une histoire suivie de la Révolution ; ce n'en est que des chapitres détachés, mais des chapitres qui tous sont neufs, écrits sur les archives et les documents inédits, écrits avec une simplicité, avec une absence de toute recherche que je ne sais pas si l'on trouve au même degré dans aucun historien de notre temps. Mais M. Lenôtre serait le premier à se défendre d'avoir voulu être historien et écrivain. Il dit ce qu'il a vu, comme il l'a vu, sans apprêts, semble-t-il, ce qui est le chef-d'œuvre de l'art ; il nous donne la sensation toute palpitante des choses et des hommes de cette effroyable époque. On est traversé d'un frémissement d'horreur quand il nous promène à travers la masse énorme des dossiers du Tribunal révolutionnaire (aujourd'hui aux Archives nationales), six cents cartons bourrés de papiers, qui tous ont passé par les mains de Fouquier-Tinville, l'accusateur public : sur chaque feuillet se retrouve l'estafilade sinistre de son crayon rouge et le terrible *hic* qu'il traçait en marge du texte, là où il prévoyait une question concluante, — le *hic* qui indique la chausse-trape, le piège où tant de malheureux ont trébuché.

Les gravures sont très nombreuses, d'une superbe exécution typographique, et toutes très suggestives : portraits authentiques de ces gens-là ou estampes et caricatures du temps, il n'en est pas une qui n'évoque tout un tableau d'histoire.

Les volumes de M. Lenôtre ont eu un très grand succès : sa I^re série est à sa vingt et unième édition, et il faut s'en féliciter. Il faut que l'on connaisse ces gens-là, il faut que l'on sache ce qu'ont été les hommes et les actes de la Révolution.

Il faut que l'on vienne ici pénétrer dans l'intérieur et dans l'intime de gens comme Fouquier-Tinville, Hanriot le charlatan des foires de banlieue improvisé géné-

ralissime de la Commune, Billaud-Varenne, Fouché, Le Bas, Couthon, Robespierre, Saint-Just, Pache, Tallien, Camille Desmoulins, le policier Héron, Santerre, le ménage Simon, la mère Duchesne (la femme d'Hébert, une religieuse évadée de son couvent !), etc.

Cette femme d'Hébert, M. Lenôtre la réunit dans un commun chapitre et sous un même titre : *Deux professes*, à l'une des plus admirables figures religieuses qui aient traversé la Révolution : la mère Camille de Soyecourt : quel contraste ! La mère de Soyecourt, carmélite de la rue de Grenelle, bravant la guillotine et narguant les lois révolutionnaires, semble chercher la mort qui la respecte pendant près d'un siècle († 1849, à quatre-vingt-douze ans) (nous n'aimons guère que M. Lenôtre intitule son chapitre « Le roman d'une Carmélite » : au surplus, il n'y met nul mauvais sens et veut simplement souligner ce que la carrière de la Carmélite a de merveilleux) ; — l'autre, religieuse de la Conception, infidèle à ses vœux, épouse à trente-six ans le citoyen Hébert, le *Père Duchesne*, met ainsi de son côté toutes les chances d'échapper à l'orage et meurt sur l'échafaud quelques jours après son mari, effarée, sanglotante, « presque mourante », aux huées de la foule qui crie : « Ah ! ah ! la mère Duchesne, à la guillotine ! drelin, drelin ! elle va mettre son nez à la petite fenêtre ! »

Que se passait-il au fond de toutes ces âmes ? Nombre de mots notés par M. Lenôtre nous ouvrent des jours singuliers, inattendus, quelquefois consolants, sur la psychologie de ces criminels... Et l'un des plus étonnants est ce chevalier de Limoëlan, gentilhomme breton, chouan et royaliste, le principal auteur de l'effroyable complot de la machine infernale (24 décembre 1800) : il était venu à Paris uniquement pour assassiner le Premier Consul, et voilà que, toutes mesures prises, le remords s'éveille en son cœur à la minute précise de l'attentat : il hésite, il ne donne pas le signal attendu, quand l'escorte de Bonaparte sort des Tuileries : ce retard d'un instant sauve Bonaparte, Limoëlan cependant allume la fusée qui va faire tant d'autres victimes, mais en « adressant, dit-il plus tard, une prière à Dieu pour lui demander de détourner le coup si Bonaparte était nécessaire au repos de la France » : le coup fait, il est sauvé par le célèbre P. de Clorivière, jésuite, son oncle et parrain, il se convertit, il va aux Etats-Unis, entre au séminaire de Baltimore sous le pseudonyme de Clorivière, et exerce jusqu'à sa mort, en 1826, le saint ministère en Amérique sans que personne y soupçonne jamais son identité.

Souvent le mot de de Bonald remonte à l'esprit : — « Des sottises faites par des gens habiles, des extravagances dites par des gens d'esprit, des crimes commis par d'honnêtes gens, voilà toute la Révolution. »

Nouveau manuel de droit ecclésiastique français. *Textes et commentaires, lois, décrets et actes pontificaux sur la Séparation des Eglises et de l'Etat*, par Em. Ollivier, de l'Académie française. — Tome II, un vol. in-12 de XII-320-85 pages, 7 fr. 50. — Paris, Garnier.

La République libérale, par Georges Noblemaire. — Un vol. in-12 de 426 pages, 3 fr. 50. — Paris, Plon.

La découverte du Vieux Monde par un étudiant de Chicago, par l'abbé F. Klein, professeur à l'Institut catholique de Paris. — Un vol. in-12 de 320 pages, 3 fr. 50. — Paris, Plon.

I. — On sait que ce *Manuel* de M. Em. Ollivier est conçu surtout sous la forme de collection de documents, groupés chronologiquement et suivis de commentaires très sobres.

Tous les documents renfermés dans ce tome II sont réunis sous un titre générique : *La Séparation de l'Eglise et de l'Etat.*

Ils embrassent le pontificat de Léon XIII et les années déjà écoulées du pontificat de Pie X. Or, la Séparation a été, de fait, l'objectif constant de la franc-maçonnerie ; et chacune des mesures prises depuis trente ans sous son inspiration nous acheminait à la Séparation.

On trouvera ici la série des textes législatifs, décrets, règlements, etc., émanés du pouvoir civil depuis 1879, et, en regard, les actes si pleins de mansuétude par où l'Eglise y a répondu. Une attention spéciale est donnée aux incidents qui ont précipité le déchaînement de la tempête : question du *Nobis nominavit*, affaire des évêques de Dijon et de Laval, voyage de M. Loubet à Rome. Enfin, cent pages de documents concernant la Séparation elle-même (lois, règlements, circulaires, décrets, encycliques pontificales, lettre de l'épiscopat aux fidèles).

Dans les 80 pages de *Commentaires* qui suivent, M. Em. Ollivier a reproduit quelques-uns des superbes articles qui ont excité cette année l'enthousiasme universel :

« Hosannah ! Saint-Père, Pontife au cœur vaillant et doux, qui unissez la sainteté de l'apôtre à la sagesse du politique et l'attrait de la bonté à l'autorité du commandement. Hosannah ! pour cette admirable lettre pleine de la majesté tranquille de la vérité et de la force calme de la justice, où resplendit dans sa beauté lumineuse un des mots les plus augustes de la langue humaine : résistance... »

II. — M. G. Noblemaire est une âme assurément fort généreuse, de prétendre, « en ces temps de passion, demeurer inébranlable dans le libéralisme et dans la modération. »

Et il y réussit, à force de loyauté et d'esprit de charité vraiment chrétienne.

Sous ce titre générique de *République libérale*, on lui a demandé de réunir quelques-unes des conférences qu'il a données depuis un an. Ce sont des modèles de conférences ou plutôt de causeries, comme il les intitule, avec je ne sais quoi de rond, de familier, de primesautier, et surtout de tout droit qu'il a gardé du métier des armes auquel il avait d'abord voué sa vie.

On apprendra donc ici à causer, avec lui, de la *République libérale*, de l'*Armée*, de la liberté d'enseignement *(Le Père, ou l'Etat?)*, du *Devoir social*, de la *Presse* (Œuvre de la *Presse pour tous)*, et enfin, de la *Séparation*, qui lui a fourni l'occasion de trois conférences, l'une avant le débat parlementaire, la seconde au moment des inventaires, la troisième « *Après que le Pape a parlé* » (sept. 1906).

Il était de ceux qui eussent aimé à voir l'Eglise faire l'essai de la loi. Mais, avec une admirable droiture (que n'ont pas imitée certains autres), il s'est incliné sans réserve et non seulement s'est incliné, mais a mis son effort à convaincre ceux qui la veille pensaient comme lui et qu'il voulait amener à penser désormais comme le Pape :

« Des écrivains libéraux, dit-il, ...ont, en termes plus ou moins discrets, reproché au Souverain Pontife de manquer d'esprit politique. Disons à ces libéraux, qui sont nos amis d'hier et de demain, qu'ils nous semblent mal comprendre et mal poser la question, qu'un intérêt politique est en l'espèce une bien misérable chose, et que le geste du Pape a une autre origine et une autre portée.

« C'est la *conscience* du Pape qui a parlé, et c'est cela qui est redoutable, c'est cela qui fait la décision sans appel, peut-être même sans accommodement.

« ... C'est la *conscience* du Pape qui a parlé... Il suffit d'avoir vu le Pape pendant cinq minutes pour sentir ce qu'une telle parole veut dire.

« ... On se fait en France une singulière et bien fausse idée du Pape Pie X ; et, depuis les épileptiques de *l'Action* jusqu'aux doctrinaires du *Temps*, tous les écrivains en posture d'hostilité ou de méfiance à l'égard du catholicisme se trompent aussi fort quand ils traitent le Pape de réactionnaire... Non, le Pape est une cons-

cience ! C'est sa conscience seule qui lui a dicté son verdict, ce n'est en aucune façon cette médiocre contingence qu'est un sentiment politique ; et, eût-il d'ailleurs sur notre politique intérieure un jugement propre, que ce jugement ne serait pas celui d'un réactionnaire... »

Et M. Noblemaire cite en témoignage ce mot, tout récent, dit-il, de Pie X à un interlocuteur qui lui protestait de la fidélité des catholiques de France : — « Je le crois, dit le Pape, je le crois, et je l'espère... Si pourtant ils avaient obéi à mon prédécesseur, ils n'en seraient pas là ! »

En appendices, textes de la loi et des deux Encycliques ; une note très substantielle sur les cultuelles allemandes (prise des déclarations données à l'*Echo de Paris* par un député du Centre allemand) ; etc.

III. — M. Klein, lui aussi, dans son nouvel ouvrage, y va de son petit couplet sur la Séparation. Il nous sert cela sur les lèvres d'un professeur du Collège de France qui, au cours d'une conversation en noble milieu auvergnat, expose ses vues sur l'évolution des rapports entre le pouvoir civil et le pouvoir religieux. Ce sont des vues qui nous agréent médiocrement, ou même pas du tout ; et, encore qu'un évêque, qui se trouve là présent, conclue en disant que le Pape a parlé, il le dit sur un ton qui sent plutôt peut-être la résignation que la joyeuse acceptation qui seule peut féconder nos efforts.

Ceci dit, reste que le petit volume de M. Klein est pétillant d'intérêt. Il imagine un jeune Américain qui fait son tour de France et qui découvre la France, et Paris tout d'abord, car tout Américain rêve de Paris, comme au temps de Cicéron on rêvait d'Athènes ou de Rome, suivant le dicton qui court là-bas : — « Après leur mort, les Américains vertueux vont à Paris... les autres y vont pendant leur vie. »

Il découvre Paris, il découvre Versailles et notre passé royal, la Normandie, le Lyonnais, le Forez, l'Auvergne, le Quercy, d'autres pays encore. Il s'intéresse à tout ; il ouvre les yeux tout grands sur nos beautés naturelles ou artistiques, mais plus grands encore sur les difficultés politiques, sociales, religieuses où nous nous débattons.

Et il donne son avis sur toutes choses avec une naïveté toute américaine, mais avec une franchise qui lui gagnera le cœur de tous ses lecteurs, même de ceux qui ne partageront pas ses vues, et, au fond, avec infiniment d'intelligence, de sens pratique, et de pénétration. Cet Américain est le plus amusant et le plus aimable des censeurs. Recevons de lui une exquise leçon du ton à prendre quand nous voulons faire l'examen de conscience de nos contemporains.

LITURGIE

Q. — D'après un décret de la S. C. des Rites du 11 août 1864, les missionnaires de notre Société sont dispensés de réciter au Bréviaire *inter suffragia sanctorum* la commémoraison *de titulari ecclesiæ*. Le décret susdit ne parle que des suffrages qu'on dit à l'office.

Quid alors pour l'oraison *A cunctis ?* Jusqu'ici la pratique qui a prévalu dans notre diocèse a été d'interpréter le décret ci-dessus *in sensu stricto :* nous ne disons pas le suffrage *de titulari ecclesiæ*, mais dans l'oraison *A cunctis* nous nommons le titulaire de l'église bénite dans laquelle nous célébrons, et nous célébrons de même suivant la Rubrique les fêtes des titulaires de nos églises.

R. — Vous avez très bien interprété le décret, et vous n'êtes dispensés que de faire aux suffrages la mémoire du titulaire de votre église. Quant à l'oraison *A cunctis*, on doit toujours y nommer *le saint*, titulaire de l'église où l'on célèbre.

C'est aussi un devoir de solenniser suivant les Rubriques, c'est-à-dire sous le rit de 1re classe avec octave, le vocable de son église, quand elle est solennellement bénite. Mais le missionnaire, qui peut avoir la charge de plusieurs églises, n'est tenu *pour le Bréviaire* qu'au titulaire de l'église où il réside habituellement, et s'il n'a pas de résidence habituelle, de l'église la plus digne. (S. R. C., 25 août 1882, n. 3554). *Pour la messe*, il se conforme au calendrier de l'église où il célèbre, quel que soit son Bréviaire, et dès lors il dira la messe du titulaire de l'église où il est, si sa fête tombe ce jour-là, quand même *à l'office* il ferait d'un autre saint. (S. R. C., 5 juin 1899, n. 4025, ad IV).

Q. — Des Réguliers sont établis dans une ville ayant pour patron saint Jean-Baptiste. Doivent-ils dire le *Credo* durant l'octave ? Il y a, semble-t-il, une certaine anomalie à ne pas le dire, puisque partout ailleurs il est chanté ou récité.

R. — Les Réguliers n'ont point à dire le *Credo* dans leurs églises durant l'octave de saint Jean-Baptiste, patron principal de la ville où ils demeurent. Car ces religieux n'en font point l'octave en tant que patron (le droit liturgique s'y opposerait : S. R.C., déc. gén. du 9 juillet 1895, n. 3863, ad I), mais bien comme fête de l'Eglise universelle ; et à ce titre, saint Jean n'y a droit que dans les églises mêmes dont il est le patron.

Q. — 1° Le célébrant du vendredi saint et du samedi saint doit-il être le même que celui du jeudi saint ? Un vénérable confrère me l'a affirmé.

2° Est-il défendu aux fidèles d'être gantés quand ils communient ? Le même vénérable confrère le prétend.

3° Dans un tabernacle bénit, on a renouvelé les dentelles et autres linges qui servaient d'ornement ; faut-il renouveler la bénédiction du tabernacle ?

R. — Ad I. Votre confrère vous a induit en erreur, en prétendant que le célébrant du jeudi saint doit être aussi celui du vendredi saint et du samedi saint. Car le Cérémonial des Evêques prévoit le cas où l'évêque, qui officie le jeudi saint, ne voudra pas officier les jours suivants. (Liv. II, chap. XXV, n. 1 ; chap. XXVI, n. 1, etc.).

Ad II. Par contre, votre confrère a raison de dire qu'il ne faut pas s'approcher de la sainte table avec ses gants. Corblet, en effet, dans son *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, tome I, p. 324, dit que « de tout temps il a été ordonné d'avoir les mains nues et non pas gantées : ce qui est peut-être un vestige de l'ancien rite de réception eucharistique. » Témoin le Rituel Ambrosien, prescrivant aux fidèles de se présenter toujours « *manibus pectori admotis instar crucis ex veteri disciplina, aut supplicibus, iisque nudis.* » (Cf. *Ami*, 1885, p. 128).

Ad III. La bénédiction du tabernacle est absolument indépendante de son ornementation inté-